

НАСЛІДКИ ТЕМАТИЗАЦІЇ ПОВСЯКДЕННОСТІ ДЛЯ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У межах сучасного філософського дискурсу повсякденність є однією з широко досліджуваних проблем, але такому стану речей передують довгий шлях завоювання уваги філософії. Спостереження повсякденного життя різних епох дали вченим можливість зробити висновок, що цивілізація і раціоналізація виникають у зв'язку з напругою між різними групами одного соціального поля і між членами групи. Розпад первинної тотальності міфу породжує низку соціальних реальностей, зокрема й повсякденність. Але залучена в неї свідомість людини орієнтована на переривання поступовості, а тому, з одного боку, ми зустрічаємо емпіричний опис елементів повсякденності в працях давніх мислителів, а з іншого – вони не вимагають концептуального пояснення, оскільки перебувають на рівні загальнокультурної очевидності. Уперше фрагментарно знаходять пояснення елементи повсякденності в моральній риторичі Гесіода, який виправдовує повсякденні структури морального досвіду як шлях до відновлення первинної світової гармонії. Мотив єдності чесноти і користі присутній і в життєвій мудрості інших давньогрецьких мислителів.

Платон і Аристотель, створюючи вперше в історії цілісні філософські концепти соціального, не можуть обійтися без такого елемента, як повсякденне життя людини. Але воно посідає маргінальне положення в їхніх філософських системах, не знаходить такого детального опису, як вищі форми соціальної діяльності, й оцінюється як засіб, що забезпечує тваринну, чуттєву складову природи людини. Повсякденність є недоліком людства, а не сферою його волі, що врівноважується такою чеснотою, як поміркованість. Розважливості і чуттєвості стають внутрішньо визначальною опозицією повсякденності, формою репрезентації її антропологічної проблематики як у середньовічній (Августин Блаженний, Тома Аквінський), так і в новоєвропейській філософії (Ф.Бекон, Р.Декарт).

У німецькій класичній філософії тематика повсякденності в цілому не дістала концептуального розроблення. Там знаходимо тільки визначення розуму як здатності конституювання світу і констатацію наявності необхідного, але недостатнього ступеня розвитку спекулятивного розуму.

У некласичній теорії пізнання теоретико-методологічні акценти переносяться від об'єктивно-суттєвих, вербалізованих, соціально апробованих форм знання і пізнання до найрізноманітніших за гносеологічною і соціокультурною цінністю форм знання і пізнання неявного, особистісного, суб'єктивно-переконливого. Це останнє представлено не так у дискурсивно-логічних, інтелектуалістичних обрядах людської свідомості, як безпосередньо у формах людської діяльності і спілкування. Характерна для класичної гносеології позиція рефлексії доповнюється реконструкцією своєрідної онтології знання, зануреного в життя особистості і соціуму. Оскільки повсякденний побут і повсякденна праця суть закономірна і впливова частина цього самого життя, то теоретико-методологічні ідеї, що розвиваються тут, застосовуються до розгляду повсякденного (пі)знання зі схожих – феноменологічних і типологічних позицій.

Вивчення ментальностей, деяких фундаментальних установок і звичок свідомості, світобачення дає можливість наблизитись до розуміння соціальної поведінки людей. Кожне суспільство на певній стадії розвитку має свої специфічні умови для структурування індивідуальної свідомості, матрицю, у межах якої формується ментальність. Видатна особистість може сформуватися лише в межах задалегідь заданої йому мовної системи культурної традиції. Ментальність пронизує все людське життя,

присутня на всіх рівнях свідомості і змінюється дуже повільно. Історія ментальності дала можливість позбутися механізму, що ігнорує людину, і сповнила конкретним змістом тезу про те, що історія є історія людей. Досягнення нової історичної науки полягає в тому, що вона звернула увагу на потребу дослідження двох типів реальності: реальності як такої і уявлень про неї людей. Ж. ле Гоф вважає, що картина історичної дійсності має бути доповнена її “суб’єктивним образом” [5, 51].

Реальність повсякденного життя вирізняється серед безлічі інших реальностей. Так, П.Бергер і Т.Лукман у своїх працях називають її найвищою реальністю, реальністю *par excellence*. Таку значущість вона здобуває тому, що напруженість свідомості найвища саме в повсякденному житті: останнє впливає на свідомість найбільш сильно, наполегливо і глибоко. Суб’єкт сприймає її в стані пильнування, у природній установці, як упорядковану реальність, чії феномени систематизовані у зразках. Реальність повсякденного життя конституїрована порядком об’єктів; за допомогою мови відбувається регулярне надання об’єктивацій кожному окремому індивіду і встановлення порядку, у межах якого набувають сенс і значення об’єктивації. Модуси “тут-і-зараз”, будучи фокусом моєї уваги до повсякденного життя, впорядковують цю реальність. Реальність повсякденного життя існує як самоочевидна і нездоланна фактичність, що не вимагає доказів і перевірок свого існування.

Американський філософ А.Хелер аналізує феномен повсякденності крізь призму парадигми “людської умови” (*the human condition*). На його думку, дана парадигма є такою само широкою, як парадигма “абсолютного духу”, і багатогранною, оскільки вона фундує позиції сучасного філософського дискурсу, такі як мова, діалект (мова), комунікація, взаємодія, робота, уява, свідомість, розуміння, інтерпретація та ін.

Повсякденність А.Хелер тлумачить як сферу “реальності у собі”, що складається з:

1. правил і норм звичайної мови та її вживання;
2. правил і розпоряджень для використання об’єктів і маніпуляції ними, насамперед, створених руками людини;
3. правил і норм людського спілкування, так званих звичаїв [9, 46].

Ці правила і норми є взаємозалежними, оскільки дають потрібний зміст лише у контексті один іншого.

Унаслідок реконструкції філософського осмислення феномену повсякденності виявилася потреба докладніше зупинитися на феномені повсякденної свідомості. Це зумовлено і тим, що в радянській традиції дослідження цього виміру життєвого світу переважало ототожнення його з нижчим щаблем суспільної свідомості як зрізу буденної свідомості. При цьому були сформульовані такі її характеристики, як:

– “безпосередність” (тобто відмежування від “накопиченого пізнавального досвіду” людства);

– “обмеженість пізнанням явищ” (але аж ніяк не сутностей, принципів, закономірностей);

– конгломератне існування “у вигляді сукупності різних навичок, уявлень, уривчастих знань людей”;

– емпіричність, керованість ризикованим “методом спроб і помилок”,

– стихійне “навчання через самий досвід життя” [4, 10].

У контексті зневажливого ставлення до повсякденності взагалі та відповідного їй способу відображення виникає потреба визначити останню як форму свідомості, що не виходить за межі природної настанови, не потребує методологічної актуалізації рефлексивних зусиль, але вона вкорінена в рухливих взаємопереходах “основних феноменів людського буття” [7]. У природній настанові повсякденного життя нас цікавлять лише об’єкти, що перебувають у співвідношенні з іншими, раніше сприйнятими, які утворюють поле самоочевидного досвіду, що не піддається сумніву. Як відзначав Г.В.Ф. Гегель, “знайоме, саме тому, що воно знайоме, лишається непізнаним” [3, 43].

Саме тому раціоналістично орієнтована класична парадигма філософування не проблематизувала цей вимір соціокультурної реальності. Залучення феномену повсякденності до проблемного поля філософської думки сприяло трансформації класичного ідеалу раціональності.

У радянській і пострадянській традиції філософування аналіз впливу повсякденності на формування свідомості суб'єкта представлений через дихотомію раціонально-матеріалістичного і феноменолого-антропологічного підходів. Вже у ранній праці М.Бахтіна – “Філософія вчинку” визначилася методологічна установка: ідея свідомої мотивації реальної поведінки людей як актив творчості життя. Звісно, такий підхід перегукується з багатьма синхронними напрямками західної думки, насамперед, філософією життя і феноменологією. Однак М.Бахтін власним дослідницьким шляхом прагнув піти від “фатального теоретизму”, “монологізму” і застарілих, на його думку, постулатів вивчення людини в культурі. Він багато у чому передбачив ідеї так званої нової гносеології – культурно-антропологічної онтології пізнання, контури якої є предметом теоретичних розроблень і сьогодні.

М.Бахтін відмовився від класифікації окремих модифікацій свідомості на вищі і нижчі, творчі і репродуктивні, самостійні і підлеглі (зокрема, на наукову і повсякденну свідомість). Він виходив із рівноправності, самоцінності і взаємної доповнюваності складових “діалогу свідомостей”, способів бачення світу. На нашу думку, до поняття повсякденної свідомості найближчим є бахтінський неологізм – “мислення, що здійснює вчинок”. Маються на увазі інтелектуальні процеси всередині предметної, практичної (і духовно-практичної) діяльності, її ідеальне, інформаційне тло. Головне завдання свідомості в цьому випадку зводиться до управління людиною, яка працює й активно відпочиває, спілкується і взагалі живе у своєму власному світі, але зберігає адекватний зв'язок своїх суб'єктивних цілей з об'єктивною реальністю. Виходить, що завдання повсякденної людини полягає не тільки і не стільки у тому, щоб відобразити об'єкт (як у природознавстві) чи стан суб'єкта (як у гуманітарних дисциплінах), скільки у тому, щоб спроектувати процес взаємодії суб'єкта й об'єкта заради їхнього узгодження.

Таке поза-теоретичне мислення, за М.Бахтіним, є “співбуттєвим”. Воно вирізняється ситуативною конкретністю. Його об'єкт не є ідеалізованим наукою чи типізованим мистецтвом або релігією. Об'єкт побутової практики реальний і лише частково підконтрольний суб'єкту думки і дії. Теоретична свідомість вирізняє головне, необхідне, загальне, тоді як повсякденне існування вимагає сприйняття цілого з його другорядними, випадковими, одиничними рисами. Творити події і протистояти їм – покликання повсякденного мислення.

Подія – “квант” дійсного життя. Незворотній у цілому перебіг подій, прискорені темпи індивідуально-біографічного і соціально-історичного часу, фіксовані межі соціального простору – все це обмежує дії побутовця-практика. Однак його виручає “емоційно-вольове мислення”. Різні сфери психіки – когнітивна, емоційна, вольова, а ще мнемічна, комунікативна, мотиваційна – досягають у душі практика найвищої синкретизації. Емоції допомагають буденній людині мати оперативний, хоча й мало диференційований образ наявного буття. Інтелектуальні почуття (подиву, сумніву, впевненості тощо) поєднують у собі моменти істини (правди) і цінності. А воля, зокрема й до пізнання, сприяє доцільному, своєчасному уречевленню думки творця матеріальних цінностей і хазяїна духовних практик побутового кола. Тим самим переборюється хронічний для побутової практики дефіцит інформації в умовах прийняття і виконання рішення.

Мислення діяча побутового рівня за своєю природою є “співучасним”. На нашу думку, у такий спосіб М.Бахтін підкреслював колективний характер повсякденного духу. Рішення життєвих завдань найчастіше є непосильним для асоціального індивідуаліста. Над ними б'ються спільно, у складі більшої чи меншої групи людей. Ці групи утворюються і визначаються за статтю, віком, етнічністю, громадянством, конфесійністю,

соціальним рангом та іншими критеріями. Тим закономірнішою, за М.Бахтіним, є “діалогічна активність того, хто пізнає”, “поліфонічне мислення”.

Відзначимо, що М.Бахтін пов'язував типологічну визначеність повсякденності з особливостями розмовних побутових жанрів. Він пише: “Ми навчаємося відливати наше життя в жанрові форми і, чуючи чужу мову, ми вже з перших слів вгадуємо її жанр, із самого початку маємо відчуття мовного цілого, що потім тільки диференціюється в процесі мовлення. Приблизно так відбувається і з типами повсякденних взаємодій” [1, 26]. Таким чином, у спадщині мислителя знаходимо проект оригінальної концепції “нашої думки і нашої практики”, взятих у нерозривній єдності однієї з іншою.

Однак цей перспективний проект дослідження структури і функцій людської свідомості і світогляду не знайшов послідовників у радянській філософії, в якій головна увага була зосереджена на науковому пізнанні, що визначалося як “систематизоване”, “опосередковане людським досвідом”, “що доходить до суті речей і явищ”. Такі переваги вбачалися винятково в науці і філософії, особливо у таких вченнях, як матеріалізм і діалектика. З точки зору історичного матеріалізму повсякденна свідомість була опозицією до значущих форм суспільної свідомості і найближче співвідносилася з такою формою свідомості суспільного, як суспільна психологія.

Одним із відгуків на діалогічну філософію М.Бахтіна стала концепція діалогічної логіки культури В.Біблера. На його думку, діалогізований розум у наші дні (кризи розуму, що пізнає, і торжества ірраціоналізму на зламі століть) проникає не лише в науку і мистецтво, а й в основи людського буття, у побут, як первинне буття людини. При цьому, розглядаючи культурний контекст сучасного життя, автор вирізняє повсякденне і духовне життя людей. Здається, що така дихотомія виправдана лише частково, а саме – щодо спеціалізованих, найвищих сфер духовної культури. Але і з ними духовний світ повсякденності резонує, причому саме в дусі біблерової діалогіки.

Крім власне філософських досліджень повсякденної свідомості вона досить продуктивно вивчалася з позицій окремих гуманітарних наук – насамперед, історії, етнології, лінгвістики, включаючи їхні теоретико-методологічні розділи. Так, росіяни-медієвісти у другій половині ХХ століття зробили багато чого для перетворення моделі феодальної формації на панораму середньовічної культури, насамперед, ментальної. Найбільш повно і глибоко відобразив у низці своїх монографій ментальну картину історичної повсякденності середньовічного заходу А.Я. Гуревич. Особливою заслугою його стала критика застарілих уявлень про роль повсякденності в історії культури.

У світлі ситуації перегляду ставлення до “високих” і “низьких” тем культури у ХХ ст. виникають нові проблеми, про які попереджав феноменолог Б.Вальденфельс: “Однак, у цій ситуації слід дотримуватися особливої обережності, оскільки поняття, які часто привертають до себе увагу вчених, можуть набувати неконтрольовану багатозначність і втрачати власний зміст. “Повсякденне життя” може стати назвою для різномірних явищ і пропонуватися як рятувальний засіб при вирішенні цілої низки проблем” [2, 42]. Від цього застерігав і Норберт Еліас. Він сформулював два положення, недооцінення яких спричиняє негативні наслідки для дослідження проблеми повсякденності. “По-перше, не можна перетворювати повсякденне життя на універсальну категорію, під яку підводяться в'єтнамські селяни, китайські мандарини, середньовічні лицарі, афінські мислителі і пересічна людина індустріального суспільства, поєднуючись тим самим у певний світовий карнавальний хід. По-друге, не можна повсякденне життя уявляти як особливу автономну сферу, відділену від суспільства з його структурами влади” [8].

Зважаючи на ці труднощі, Б.Вальденфельс пропонує при вивченні проблеми повсякденності спиратися на три методичних принципи: “1. Повсякденне життя не існує само по собі, а виникає внаслідок процесів “оповсякденення” (Veralltaglichung), яким протистоять процеси “подолання повсякденності” (Entalltaglichung). 2. Повсякденність – це диференційне поняття, що відокремлює одне явище від іншого. Межі і значення

вирізнених сфер змінюються залежно від місця, часу, середовища і культури. Так, наприклад, європейські національні культури безпосередньо не співвідносяться з американським змішанням цих культур. 3. Мова про повсякденність не збігається із самим повсякденним життям і з мовою в повсякденному житті. В усіх теоріях про повсякденне життя виникає питання про місце теоретичної мови. Хто і звідки говорить про повсякденне життя? Про яку повсякденність він говорить, про свою власну чи про повсякденність когось іншого? У відповідях на ці питання немає згоди філософів. Тут виникають претензії на винятковість, впливають власні сховані прерогативи і попередньо не зумовлені оцінки. “Експропріація” пересічної людини вже давно не є справою одних лише філософів” [2]. Вальденфельс пропонує генеалогію повсякденного життя, що не припускає перебільшення значення цієї сфери, не зводить категорію повсякденності до рангу універсального поняття і не абсолютизує теорію повсякденного життя.

Г.Гадамер, підкреслюючи важливість аналізу повсякденності та відповідної їй форми свідомості, залічує їх до основних гуманістичних понять, в яких тематизуються відносини дійсності. У цьому контексті вони належать до “ключових європейських понять” – таких, як розум, віра, традиція, особистість.

Підводячи підсумок зробленому аналізу першоджерел, відзначимо, що в зарубіжній і вітчизняній науці накопичено значний досвід дослідження повсякденності і, головним чином, у річищі аналітичної філософії і соціальної феноменології, однак єдиної концепції повсякденності поки що немає. Можна вирізнити два контексти використання поняття “повсякденність” як терміну, що сповнений певного змісту. Перше значення цього поняття пов'язане зі спрямованістю уваги на “змістовні” обставини спільного життя людей, їхньої взаємодії, що усвідомлюються ними як природний стан, як власна, приватна сфера життя, сфера буднів “людини з вулиці”.

Другий контекст використання зазначеного поняття належить до методичної “самоорганізації” реальності, способам, процедурам, за допомогою яких осмислюється і демонструється поведінка, пояснюється собі й іншим, виражається у прийнятних для всіх формах. Інакше кажучи, це аспекти товариськості і “спільного проживання” повсякденного життя, в яких зафіксовані обов'язкові символічні способи розуміння себе та інших” [6, 138], вони реконструюються і, що важливо, фіксуються в процесі життя. Перспективи філософського орієнтування в цій площині, на нашу думку, пов'язані з усвідомленням гетерогенності і мультикультурності життя, з визнанням цієї різноманітності і виробленням стратегій балансування на краях різноманітних порядків сучасного суспільства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. – М., 1986.
2. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1. – М., 1991.
3. *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. – М., 2004.
4. *Ковальзон М.Я., Макешин Н.И.* Общественное сознание и общественные науки. – М., 1973.
5. *Ле Гофф Ж.* С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе 12–13 вв.) // Одиссей. – М., 1991.
6. *Магомедова А.А.* Образная реальность, маркирующая повседневность // Материалы Научной конференции “Философия XX века: школы и концепции. – СПб., 2001.
7. *Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
8. *Elias N.* Uber den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. . – Frankfurt am Main, 1978.

9. *Heller A. Can Everydey Life be Endangered? // Heller A. Can Modernity Survive. – Cornwall, 1990.*